الأكاديمية للدراسات
الإجتماعية والإنسانية

مفهوم النفس عند ابن سينا إرهاص الصّياغة لنظرية في علم النفس

The Concept of Soul for "Ibn Sina" The Beginning of the Formulation of a Theory in Psychology

أ.عبد العزيز خيرة
أستاذة مساعدة "أ" كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف –
abdelazizkheira@yahoo.fr

ملخص

لقد نالت الدراسات النفسية في الفكر الإسلامي عامة ، وعند ابن سينا خاصة اهتماما بالغاً لارتباطها بجوهر الإنسان ككائن فاعل في علاقته مع ذاته ، ومحيطه ، ومدرك لمصيره كرؤية ميتافزيقية، مما أدّى إلى ضرورة البحث والتّأسيس لمنظومة مفاهيمية واصطلاحية علمية ، تتحدّد من خلالها ماهية النفس وحقيقتها ومظاهرها ،وهذا ما تجسد في تصور ابن سينا الذي تطرق في فلسفته للكثير من المسائل النفسية التي أحرز فيها سبقًا وتقدماً على السّابقين واللاّحقين ، ودراسته لها بالجمع بين المنهج الاستنباطي العقلي والمنهج الاستقرائي التجريبي بمراعاة حقيقة النفس الميتافزيقية ومظهرها السلوكي ،الأمر الذي مكّنه من صياغة نظرية في النفس اقتربت في مضمونها مع اكتشافات علم النفس الحديث والمعاصر.

الكلمات الدالة : المفهوم، النفس، النظرية، علم النفس، المنهج الاستنباطي، المنهج الاستقرائي المصطلح، الفكر الإسلامي.

Abstract

Psychological studies have focused crucially on the Islamic Thought, in general, and on the Ibn Sina's Thought, in particular, due to its connection with the essence of the human kind as an active being in his relationship with himself and his environment, and being conscious of his fate as a metaphysical vision. That requires the necessity for research in order to establish the system of conceptual and scientific terminology, in which it could be identified the nature , the reality , and the aspects of the human soul (self) , and this is what was reflected in the Ibn Sina's perception , who treated in his philosophy a variety of psychological issues that made him the first leader in this field, studying them by combining the mental deductive approach and the experimental inductive method , taking into consideration the metaphysical reality of the soul and its behavioral appearance, which enabled him to discover and formulate a theory in psychology , approached in its content to the discoveries and studies of the modern psychology.

Key words: Concept, soul (self), theory, Psychology, Deductive Approach, Inductive Approach, Term, Islamic Thought.

مقدمة

إن مسألة النفس تعد من أقدم المسائل الفلسفية التي تناولتها الفلسفات حتى ما قبل الفلسفة اليونانية،أي منذ الفلسفات الشرقية والتي اهتمت بفهم السلوك الإنساني وتبيان قيمته وعلاقته بالوجود ، بالرغم ممّا كان يطغى عليها من تفسيرات لاهوتية وميتافيزيقية ، ولعلّ التطور الذي حصل في مرحلة الدور الذهبي من الفلسفة اليونانية مع "سقراط" و"أفلاطون" و"أرسطو" ، والذي تم فيه نقل السؤال من مستوى البحث الأنطولوجي إلى مستوى البحث في قضايا الإنسان الجوهرية ، ومن أبرز هذه القضايا البحث في ماهية النفس ،بداية من سقراط بدعوته الإنسان إلي الغوص في أعماقه لمعرفة ذاته انطلاقا من العبارة التي قرأها في معبد الدلف " اعرف نفسك بنفسك " ، بالتساؤل حول طبيعة النفس الإنسانية بقوله :" أي الأشياء يجوز عليه التحلّل والفساد ؟ ، أهو المركب أم البسيط ؟ الثابت أم المتغير؟...لاشك في أن المركب المتغير المرئي هو ما يجوز عليه الفساد وذلك هو الجسم ، أما الروح وهي فكرة خالصة لا تعرف التغيّر والتبدّل فلا يعتريها الفساد "[1]. وهذا ما يشير إلى اعتقاده بفكرة خلود النفس وبقائها في مقابل فناء الجسد من منطلق أن "الروح شبيهة باللإلهي الخالد وأما الجسد فقريب من الزائل الفاني"[2] ،،فما كان يشغل "سقراط " هو العناية بالنفس من خلال عملية التقويم والإصلاح لأنها بالنسبة له تمثل الإنسان الحقيقي ممّا أكسب بحثه في النفس صبغة أخلاقية.

إن هذا التصور كان محل تأثُّر "أفلاطون" الذي استطاع تطوير أفكار "سقراط" في النفس التي صنفها ضمن العلم الطبيعي لتصبح معه ذات اهتمام ثلاثي الأبعاد يتمركز حول الجانب الأخلاقي والمعرفي والميتافيزيقي حيث أنه لم يبق على مجرد التمييز بين النفس والجسد بل تجاوز ذلك إلى إقامة التعارض بينهما معتبرا " أن النفس كيانا مفكرا أولا وأخيرا ، فحياة النفس ووظيفتها قبل أن توجد في الجسد كانت حياة معرفة للمثل الجوهرية،أما حينما تكون مع الجسد فإنها لا تكون هي هي ...أي على حقيقتها ، إلّا حينما تصل إلى الابتعاد عنه والالتفات إلى نفسها ،وهذا هو الفكر"[3]. وبالتالي كانت نظرته إلى ماهية النفس نظرة ميتافيزيقية خالصة ، تفصل ما بين النفس والجسد الأمر الذي لقي اعتراضا من طرف "أرسطو" الذي تميّز بتجربيته ، حيث أعطى رؤية توحد مابين البدن والروح ،إذ اعتقد أن التفريق بينهما يكون على مستوى التجريد فحسب، و نجده ضمن تصنيفه للعلم الطبيعي حاول تحديد ماهية النفس لذا خصّص قسم خاص للموجودات الطبيعية كالحيوان والنبات والإنسان، فالنفس عنده تتمظهر في قدرات عديدة كالقدرة على التغذية ، والقدرة على الحسّ ، والقدرة على الحركة ، والقدرة على الفهم التي تجتمع كلها عند الإنسان وتميزه عن باقي الكائنات الأخرى لأنه يتمتع بالحسّ المشترك والذاكرة والتخيل ، وبذلك فهي في تصوره " ما به نحيا ونحسّ ونتنقل في المكان ونعقل أولا "[4]. و هذا ما يشير إلي أنّ النفس لها مهام مختلفة انطلاقا من تقسيمه لها إلى ثلاث أقسام تترتب ترتيبا تصاعديا من المادة إلى الصورة متجسدة في النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة. فهو بذلك لا يفصل بين الجسم والنفس إذ يعتبرهما جزأين لجوهر واحد ، فالنفس تؤثر في الجسد كما أن الجسد يؤثر فيها ، فما يحدث من انفعالات كحالات الفرح والغضب وغيرها هو نتيجة تفاعلهما معا "فالإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعدّ لإدراك المحسوس كالعين والأذن ، وأنّ التعقّل ولو أنه خاص بالنفس إلا أنّه مفتقر للخيال ، ولا يتحقق من غير الجسم ، وإذن فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي "[5]

وتبقى أهمية النفس في كونها هي محرك الجسم وجوهره الخالد وبدونها يؤول إلى الفناء " فالنفس ماهي إلّا مجموع الوظائف الحيوية لدى الكائن الحي أي وظائف الجسم ، و بها يتميز عن الجماد ومن دونها لا يكون الجسم أكثر من جثة "[6] ، إن ما توصل إليه "أرسطو" من فهم لطبيعة النفس وعلاقتها بالجسد بالتوفيق مابين التصور والحسّ ، مكنته من بناء نظرية في النفس تعد من أنضج النظريات مقارنة بالتصورات التي سبقته أو التي أتت بعده حيث أصبحت مقولاته الأكثر تأثيرا واعتمادا عند الدارسين للنفس الذين جاءوا بعده ولعل أبرزهم فلاسفة وعلماء المسلمين الذين استفادوا من هذه الدراسات نتيجة تفاعلهم مع التراث اليوناني وشغفهم بالعلم ومن بين هؤلاء الفيلسوف والعالم "ابن سينا " الذي اهتم بالفلسفة والعلوم المختلفة وما يهمنا هنا هو تسليط الضوء على أبحاثه النفسية سواء في جانبها الصوري المفهوم والماهية أو في جانبها التطبيقي من خلال مناهج وطرق معالجته للأمراض النفسية وهذا دافع بحد ذاته للتساؤل حول ما مدى استطاعة " ابن سينا " التأسيس للملامح الأولى لبدايات علم النفس ؟.

1ـ مفهوم النفس عند ابن سينا

تعتبر مسألة النفس من بين البحوث المهمّة التي خصّص لها ابن سينا[7] رسائل عديدة في متن مؤلفاته الشهيرة " كالشفاء " و" النجاة " " و" التعليقات " و" الإشارات و التنبيهات " وغيرها ، إذ نجده في كتاب " التصانيف " الذي يعتبر من أوضح كتبه في تصنيف العلوم ، حيث يصنّف العلوم إلى علوم الحكمة النظرية التي تشتمل على العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلاهي، وعلوم الحكمة العملية التي تتضمن الأخلاق وتدبير المنزل والسيّاسة ،فإذا ما تخللنا العلم النظري كعلم غرضه المعرفة لذاتها، نجده في فرع العلم الطبيعي قد تناول مقولة النفس سواء عند الحيوان أو الإنسان محاولا تحديد ماهيتها وحقيقتها متأثرا في البدايات بالتصور الأرسطي للنفس من خلال اعتبارها صورة للبدن ،مما يوحي بتلازمهما في البقاء والفناء ،لكنه لم يقف عند هذا التصوّر، بل بين أن حقيقة النفس مغايرة للجسد في قوله: " النفس ليست بمزاج ، فإنه إذا تغير عن صحته واعتداله فإنه لا يحسّ بتغيُّره وهو غير باق على صحته

بل قد تغير، فيجب أن يكون المدركُ لتغيُّره شيئا ثابتا هو النفس التي هي كماله ". [8] وبالتالي فالنفس تمثل مبدأ الثبات وهي التي تدرك ما يحدث من تغيرات في البدن " وكذلك القوى التي في أجسامنا إذا تحركن إلى خلاف ميولها التي تقتضيها فلا يكون محرّكها شيء غيرها وهو النفس ، وكذلك إذا أحسّت حاسة بشيء فإن المدرك لها النفس ". [9] بالإضافة إلى أنّها من طبيعة معقولة " ولهذا لا يمكن أن تكون جسما ولا أمرا قائما بجسم، فالصّورة المعقولة إذا وجدت في النّفس لم تكن ذات وضع وأين بحيث تقع إليها إشارة تجزؤ أو انقسام أو شيء مما يشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم، لا يجوز إذن أن تكون الذّات القابلة للمعقولات قائم في جسم البتّة ، ولا عقلها بكائن في جسم ولا بجسم " [10].

وهذا ما يفسر النظرة الثنائية للإنسان من حيث هو نفس ذات طبيعية خاصّة مغايرة تماما للجسد الذي هو من طبيعة أخرى" وما كانت بحسب رأيه جزءا من العالم العلوي على العكس من الجسد الذي يتكون من العناصر الأربعة " التراب والماء والنار والهواء" ، فإنّها تتحدّ به عقب الولادة ، وتفارقه بعد الموت لتعود إلى الباري عزّ وجلّ، فتحاسب على ما فعلت أثناء وجودها على الأرض ، فهي من هذا المنظور، صورة للجسد وذات آلة به، ولكنها لا تفسد بفساده ، ولا يغيِّر موته جوهرها ،وإنما تبقى كسائر الجواهر الخالدة "[11]. من هذا المنطلق يعتقد ابن سينا بخلود النفس، لأنّها من العالم العلوي المعقول مبيّنا ذلك في (رسالة في معرفة النفس الناطقة) بقوله:" وأخيرا لما كانت النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفس الفلكية، وهذه باقية خالدة، فكلّ ما شابهها خالد بخلودها ، وهي صادرة عن العقل الفعال واهب الصّور، وهو جوهر عقلي أزلي باق، ويبقى المعلول ببقاء علته، والنفس صورة معقولة قائمة بذاتها وتدرك نفسها، وكل ما كان ذلك فلا يقبل الفناء" [12].

ويضيف قائلا في (كتاب النجاة): "إنّ النفس لا تموت بموت الجسم، لأنّ كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، ينبغي أن يكون متعلقا به نوعا من التعلّق والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال ، لأنها جوهر قائم بذاته فليس تعّلق النفس بالبدن تعلّق معلول بعلة ذاتية " [13].

إنّ ما قدّمه ابن سينا من براهين أثبت من خلالها خلود النفس تعتبر ترديدا لبراهين أفلاطون المذكورة في محاورة - فيدون- " فقول ابن سينا أنّ النفس جوهر منفصل عن الجسم ، وجوهر بسيط وجوهر يشابه (أو يحاكي) العقول المفارقة ، قول أفلاطوني صرف " [14].

بالرغم من اتفاق ابن سينا مع أفلاطون من حيث أن النفس جوهر مفارق للبدن إلاّ أنهما يختلفان في القول بوجود النفس، التي يرى أفلاطون أنها وجدت قبل البدن في عالم المثل ثم حلّت فيه مما يعني بأنّها قديمة ، في حين " ابن سينا " يبطل هذا الطرح بتبنيه لفكرة حدوث النفس بقوله:" أنه لو وجدت الأنفس قبل البدن، فإما أن تكون متكثِّرة أو تكون ذاتا واحدة ، وكلا الاحتمالين باطل لأنه يستحيل أن تكثر الأنفس بالعدد بدون مادة، كما وأنه يستحيل أن تكون النفس واحدة الذّات بالعدد لأنه لو حصل بدنان حصل في البدنين نفسان والنفس جوهر بسيط يدرك الكليات البسيطة " [15] ، وبذلك توصل إلى أنّ"النفس تحدث كما يحدث البدن الصّالح لاستعمالها إياه ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها " [16].

نصل إلى أن فلسفة ابن سينا في النفس هي حصيلة تأثره بفلسفة أفلاطون وأرسطو وبنظرية الفيض عند أفلاطون والمعلم الثاني أبي نصر الفارابي ، ليبني تصوّرا شاملا يقبل منه ما يتطابق مع توجهه وينتقد ما يكون مخالفا له.

2- براهين وجود النفس

لقد تعمّق ابن سينا في دراسة النّفس وأقسامها، وقبل التطرّق لذلك يرى أنه لا بدّ من إثبات وجودها أولا اعتمادا على منهج دقيق فيقول في بداية (رسالته في القوى النفسية) " إنّ من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدّم ، فيثبت إنيته (يعني وجوده) فهو معدود عند الحكماء ،من زاغ عن محجّة الإيضاح فواجب علينا إذن أن نتجرّد أوّلا لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها " [17].

لقد حدّد أربعة براهين جوهرية للدّلالة على إثبات وجود النفس التي يعبّر عنها "بالأنا " وهو ما يرادف الرّوح أيضا.

أوّل برهان مفاده "الأنا الثابت المستمر " إذ فيه يقارن ما بين البدن الذي يتميّز بالتغير والتبدّل المستمر من مرحلة إلى أخرى في مقابل ثبات النفس وهو القائل " تأمّل ، أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا جميع عمرك حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك، فأنت إذا ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتا مستمرا، بل هو أبدا في التحلّل والانتقاص ، ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحّلل من بدنه..." [18]. هذا البرهان ينسجم مع ما توصل إليه علم النفس الحديث من أنّ هناك جانب ثابت في شخصية الإنسان المعبّر عنه "بالأنا"، بالرغم من تغيّر الحالات النفسية إلاّ أنها تبقى تتصف بالاستمرار.

ثاني برهان يتمثل في " أنا الماثل في الوعي " فالإنسان عندما يقوم بأفعال معينة كالتعلم والكتابة وغيرها فهو في هذه اللّحظة "يستحضر ذاته – أي يعي الأنا - ويكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه ". [19]

أما البرهان الثالث فيتمثل في " أنا الفاعل الجامع " فما يصدر عن الإنسان من أفعال مختلفة كالحركة والسمع والرؤية والتفكير فهناك ما يجمع هذه الأفعال هو " أنا" لذا يقول ابن سينا " إن الإنسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته ،أو غضبت منه ، وكذا يقول : أخذت بيدي ، ومشيت برجلي، وتكلمت بلساني...فنحن نعلم بالضّرورة أنّ في الإنسان شيئا جامعا يجمع هذه الإدراكات وتجمع هذه الأفعال ونعلم أيضا بالضّرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمّعا لهذه

الإدراكات والأفعال ".[20]

وأخيرا البرهان الرابع المعروف ببرهان " الرّجل المعلّق في الفضاء " ليؤكد من خلاله على جوهر الذّات والتي وإن غفلنا عن البدن ، لا نغفل عنها حتى في حالة نقص اليقظة و" هذه الذّات- أو الأنا ليست جسما ، لأنّني قد أجهل جسمي، بل كلّ جسم ، وأظلّ أرى ذاتي ، توهّم رجلا خلق كاملا ، صحيح العقل والهيئة ، وتوهّمه هاويا في خلاء لا يحسّ جسما خارجا عنه ، ولا تتلامس أعضاؤه ، أو يبصر أجزاء بدنه، فإنّ هذا الرجل لا يثبت له جسما، بل يجهل ما الجسم ، ويثبت مع ذلك وجود ذاته هاويا في الخلاء" [21].

لقد أثبت ابن سينا من خلال هذه البراهين طبيعة النفس الروحانية الخالدة البسيطة التي لا تقبل الفساد، لذا فهي القوة التي تحرّك البدن، وتؤثر فيه وهي كماله لا صورته بالمعنى الأرسطي، ففي كتاب (النجاة) يصل إلى التحديد العام لماهية النفس بقوله: " هي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكليّة" [22].

3- قوى النفس ووظائفها

وبما أنّ النّفس جوهر ثابت مستمر فهي تقوم بوظائف جوهرية متعددة قسمها إلى ثلاث قوى يختلف في تصنيفها كثيرا عن سابقيه كأرسطو والفلاسفة المسلمين ، ولعله يتفق خاصّة مع الفارابي في أنّ مصدر المعرفة هو الحسّ والعقل لذلك يرى "أنّ للنّفس توجهين توجها نحو البدن(إلى الأسفل) وتوجّها إلى العقل(إلى الأعلى)، وبالطّبع فإنّ التوجّه الأخير هو الذي تتحصل منه على المبادئ العالية" [23].

بناءا على ذلك رتّب النفوس ترتيبا تصاعديا، يبدأ أولا من النفس النباتية ويعرّفها بأنها:" كما أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى ".[24]، وهذه الوظائف الثلاث توجد عند النّبات والحيوان والإنسان ، ثمّ النفس الحيوانية التي يعرّفها بأنها " كما أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرّك بالإرادة " [25]. هذه النفس تؤدّي في الجانب الإدراكي وظيفتين: الأولى تتعلق بإدراك الأشياء والثانية تتمثل في إدراك الأشياء من الباطن ، وهذا ما يسميه بالحواس الباطنة وتشمل القوة الإدراكية الدّاخلية على قدرات منها : قوة الحسّ المشترك "وهي تقبل بذاتها جميع الصّور المنطبعة في الحواس الخمس" .[26] ثم قوة المصوّرة (الخيال) التي تقوم بحفظ صور المحسوسات ثم القوة المتخيّلة "وهي قوة من شانها أنّها تركب بعض ما ترى في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار وتسمّى هذه القوة مفكرة بالنسبة إلى النفس الإنسانية " .[27]

وهناك قوة أخرى تهتم بإدراك المعاني غير المحسوسة "الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كالقوة الحاكمة بأنّ الذئب مهروب منه، وانّ الولد معطوف عليه " [28]، وهي القوة الوهمية التي تحتاج إلى القوة الحافظة (الذاكرة) لحفظ معاني المحسوسات .

بالرغم من التأثر الواضح بأرسطو والفارابي في تقسيم هذه القوى إلا أنّ ابن سينا تميز عن غيره بإضافة في مجال القوى الإدراكية الدّاخلية قوتين هما : المصوّرة والوهم.

أما بالنسبة لعمل هذه القوى الإدراكية فهي مرتبطة بشروط فيزيلوجية متصلة بتجاويف الدّماغ ، وهنا يظهر تأثره بممارسة الطب في مستواه التجريبي، وبذلك ساهم وبشكل كبير في تحديد ما يلتقي فيه إدراك الحيوان وإدراك الإنسان وإن كان أرسطو قد سبقه إلى إعطاء تصور للنفس الحيوانية لكن لم يسبق أحد ابن سينا في إلقاء الضّوء الساطع على علم النفس الحيواني كمدخل إلى دراسة علم النفس الإنساني التجريبي " [29]، ومنه فالنفس الحيوانية هي ما نجده عند الحيوان والإنسان، والنّفس الناطقة ترتبط بالإنسان فحسب التي تتمثل في العقل الذي ينقسم إلى القوة العاملة ، أو العقل العملي "فهو مبدأ محرّك للبدن كما أنّها مركز لتولد الآراء الذّائعة المشهورة مثل قبح الكذب والظلم ووجوب الصّدق والعدل " [30]، وذلك بسيطرة هذه القوة على كل قوى الجسد وهذا ما يتمثل في الأخلاق.

والقسم الثاني يتمثل في القوة العالمة أو العقل النظري " وهي قوة نظرية من شأنها أن تنطبع بالصّور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجرّدة بذاتها ، فذاك وإن لم يكن فإنّها تصير مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة أي شيء " [31] ، هنا تجدر الإشارة إلى التدرّج المعرفي من المستوى العملي إلى المستوى النظري ، الذي كلما تسامى وصل إلى المعرفة الكلية اليقينية، لذا فهو يرى أن العقل أربع مراتب تندرج من العقل قبل أن يدرك وهذا ما يسميه بالعقل الهيولاني ثم العقل بالملكة " وهو العقل الهيولاني كاستعداد فطري عام لكلّ الناس يتصل بالعقل الفعال ويقبل منه فيض المعقولات الأولى " [32].

ثم العقل بالفعل "وهو العقل بالملكة ، الذي استكمل استعداده الفطري بالفكرة والتعلّم ففاضت عليه من العقل الفعّال المعقولات الثواني " [33]، وصولا إلى العقل المستفاد "وهو العقل بالفعل ، إذا اتصل مجدّدا بالعقل الفعال ، واستحضر ما عقِله أولا ، يدركه ويطالعه ، وهو بالذاكرة أشبه " [34]، حيث أنّ لكل عقل من هذه العقول دور في اكتساب المعرفة ولكن بصورة متفاوتة وكل عقل من هذه العقول قد يكون عقلا بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه، وعقلا بالفعل بالنسبة إلى ما تحته، ولا يتم له الانتقال من القوة إلى الفعل إلاّ بواسطة عقل مفارق هو دائما بالفعل وهو العقل الفعال " [35].

هذا الأخير الذي يتضمن جميع المعارف : " والواهب لكلّ صور المعقولات تفيض منه على الأنفس التي قيّض لها أن تكتسب القدرة على مواجهته والالتفات إليه، فكلّ معرفة إن هي إلا فيض وإشراق من هذا العقل المفارق الموكّل بعالم ما تحت فلك القمر" .[36]

و في هذا الصّدد نجد أن ابن سينا يصنّف المعارف التي تتوصّل إليها النّفس إلى معارف حسيّة تعتمد على الإحساس في ظاهره وباطنه، ومعارف عقلية أساسها العقل الذي يدرك المعاني الكلية ، ثم المعرفة الإشراقية التي تقوم على العرفان وليست متاحة لكلّ النّاس بل الخاصة منهم.

إن تصنيف ابن سينا لمراتب النفس من نباتية وحيوانية و ناطقة " من حيث الرئاسة والخدمة يدلّ على وحدة النّفس، فالنّفس كما يصفها ابن سينا ذات واحدة ، ولها قوى كثيرة بعضها متعلق ببعض "[37].

4- ملامح الصّياغة لنظرية نفسية

إن الدّارس لأبحاث ابن سينا في تحديده لماهية النّفس ووظائفها والبرهنة على وجودها يلمس ذلك التأثّر بالفلسفة اليونانية خاصة بأرسطو ، مما يضفي على هذه الأبحاث الصّبغة الفلسفية ، لذلك يعتبر "ابن سينا زعيم المدرسة النفسية في الفلسفة التي هي علم من العلوم وبالتالي فإنه يقيم جميع العلوم والفنون التي يعرض لها على أساس نفسي " .[38] هذا ما نجده متضمن في متن كتبه المختلفة ورسائله وإن كان هذا الأمر لم يخرج عن نطاق نظرية المعرفة،إلا أنّه وبالرغم من ذلك فقد تمكّن ابن سينا من التمهيد لصياغة نظرية في النّفس ، من خلال تطرّقه للكثير من المسائل النفسية التي أحرز فيها تقدما على السّابقين واللاّحقين محاولا في فلسفته الجمع بين المنهج الاستنباطي العقلي والمنهج الاستقرائي التجريبي في دراساته ، وذلك تأثرًا بممارسة التجريب في مجالات الكيمياء والصيدلة وبالأخص الطبّ ، لذلك نجده في تفسيره للحالات النفسية يربط ما بين النفس والجسد ، ومثال ذلك في الانفعالات إذ يرى " أنه لا يوجد تعاقب زمني بين الظاهرتين اللتين يتكوّن منهما الانفعال وهما الظاهرة النفسية والظاهرة الفيزيولوجية ، بل هما تحدثان معا " .[39] ممّا دفعه إلى دراسة تركيبة الجهاز العصبي " باعتباره مصدر الإحساس والإدراك عند الإنسان والحيوان، وقد مكنه ذلك من تطوير الأفكار المتعلقة بوظيفة الدماغ وعمل الأعصاب والتصوّرات التي كانت سائدة أنذاك حول النشاط الحسّي، وتصنيف الحواس حسب أهميتها وفائدتها في المعرفة الحسية على وجه الخصوص ، واقترب بها في بعض المواضع من المعطيات العلمية الحديثة " [40]. بالإضافة إلى ذلك فقد خاض في مسائل الشعور من منطلق اعتقاده أن النّفس جوهر قائم بذاته وبالتالي فهي تعي ذاته بذاتها وهذا ما " يجعله سباقا لعصره بشكل عجيب من جهة ،كما يجعله من جهة أخرى يبدو عصريا إلى حدّ مذهل معالجته لمفهوم الوعي بالذّات أو " الشعور بالذّات " كما يسميه هو ، لم يسبقه أحد إلى هذا المفهوم حتى أرسطو نفسه الذي درس موضوع النفس باستفاضة كبيرة لم يشر إليه مجرد إشارة " .[41] وبالتالي فنحته لهذا المفهوم كان نتيجة " ازدياد نضجه الفكري وتوغله في الفلسفة المشرقية وانسلاخه عن المشائية المسيطرة على الأوساط الفلسفية في الحضارة الإسلامية " .[42] مما يبيّن أصالة بعض المصطلحات العلمية في المنظومة المعرفية الإسلامية ، والتي تقاطعت مع نظريات علم النفس الحديث خاصة مع ديكارت ، التي تعتقد بأن الحياة النفسية هي حياة شعورية ، ولا يوجد حياة نفسية خارج الروح .كما أنه تطرق لدراسة الشخصية التي تعتبر من أهم مواضيع علم النفس وعلاقتها بالأنا إذ نجده في كتاب التعليقات يعرض تصورا مهما بقوله :" شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا " .[43] وهذا ما نجد ترجمته أيضا في العصر الحديث عند ديكارت من خلال الكوجيتو القائل :" أنا أفكر إذن أنا موجود " ، كما أن ابن سينا تفطّن إلى مسألة مهمة وهي التمييز بين الشعور وبين الأنا " فقد يشعر الفرد بذاته وقد يغفل عن ذاته فيقول: "حتى النّائم في نومه والسكران في سكره لا تغرب ذاته عن ذاته ، وأن يثبت تمثله لفكرة "[44].

لقد كان لمثل هذه التصورات السيناوية الأثر البالغ على فلاسفة العصر الحديث وحتى فلاسفة القرن العشرين في كثير من المسائل النفسية، فكان له السبق في معالجة بعض الأمراض النفسية حيث برع في الطب النفسي كما في فروع الطب الأخرى وهذا ما تطرق له في كتابه (القانون في الطب) الذي تحدث فيه عن معالجته لكثير من الأمراض العصبية ونماذج كثيرة ولعل أشهرها قصة ذلك الأمير الشاب الذي توهم نفسه بقرة وامتنع عن تناول الغذاء مطالبا أهله بذبحه وإطعام لحمه للناس ،وكيف تعامل معه بطريقة ذكية أوصلته إلى شفائه ، وعالج حالات أخرى كثيرة كان يعتقد أن بها مسّ أو تسكنها أرواح شريرة، معتمدا على أسلوب جديد من أساليب العلاج الطبي وهو التحليل النفسي ، لذلك يقول قدري حافظ طوقان في كتابه (تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك):" درس ابن سينا الاضطرابات العصبية وعرف بعض الحقائق النفسية والمرضية عن طريق التحليل النفسي، وكان ابن سينا يرى أن للعوامل النفسية والعقلية كالحزن والخوف والقلق والفرح وغيرها تأثيرا كبيرا على أعضاء الجسم ووظائفها، ولذلك فقد لجأ إلى الأساليب النفسية في معالجة مرضاه " .[45] حيث نبّه إلى ضرورة بذل رعاية خاصة للمريض تساعده على تجاوز حالته والامتثال للشفاء سواء تعلّق الأمر بمرض عضوي أو مرض نفسي ، في الوقت الذي كان المرضى في الغرب يُضربون لطرد الأرواح الشريرة منهم أو يوضعون في الأقبية المظلمة ويُهجرون فهو كان يُؤكّدا بقوله: "علينا أن نعلم أنّ أحسن العلاجات وأنجعها هي العلاجات التي تقوم على تقوية قوى المريض النفسانية والروحانية وتشجيعه وتجميل محيطه ، وإسماعه ما عذُب من الموسيقى وجمعِه بالناس الذين يحبهم ".[46] ولعلّ هذا ما ينسجم مع أخلاقيات التعامل مع المريض التي تنصّ عليها القوانين الطبية الحديثة والمعاصرة.

كما أنّه قد اعتمد أساليب متطورة لتشخيص المرض ومعرفة شدّته وهي وضع اليد على النبض" فذلك لعدم وجود وسيلة أخرى معروفة في ذلك الزمن لملاحظة التبدّلات في الجسم عند إحساس صاحبه بما يشغل نفسه كما أن التحليل النفسي

الحديث اعتمد على معرفة الدوافع الخفية باستخدام طريقة التداعي بمختلف أشكاله ".[47] لم يقف ابن سينا عند هذا الحد بل غاص في عمق الحياة النفسية وفسر بعض حالاتها من خلال دراسته للأحلام كحقل تتحقق فيه الكثير من الدوافع والرغبات والتي تصدر عن عمل المخيّلة والعقل وهذا ما أورده في كتاب " الشفاء " بقوله : " من عرض لعضو منه أن سخن أو برد بسبب حر أو برد حكي له أن ذلك العضو منه موضوع في نار أو برد ... ومن كان به جوع حكيت له مأكولات ".[48] معنى ذلك أن الرغبات التي لم نستطيع تحقيقها في الواقع تظهر في المنام وكأنّنا حققناها بالفعل. هذا الطرح يقترب كثيرا ممّا توصل إليه فرويد في نهاية القرن 19م، لذلك يمكننا أن نعدّ ابن سينا محلّلا نفسيا إكلينيكيا بحسب الإمكانيات المتوفرة في عصره.

وبما أنّ ابن سينا أفاض في أبحاثه ودراسته للنفس، فقد عرض في أمّهات كتبه منها " القانون في الطب ، الشفاء ، النجاة ، الإشارات والتنبيهات"،أرائه وبحوثه حول التربية من الناحية النفسية والاجتماعية بما يتصل بمراحل نموّ الطفل خاصة منذ المرحلة الجنينية وتبيان تأثره بنفسية الأم وأوضاعها أثناء الحمل وتحدث عن ذلك في فصل كامل بحث " فيه تدبير صحّة الحامل ، بإعتقاده ، أنّ تربية الطفل تبدأ من الحمل، وهذا ما تراه التربية الحديثة، ومن أجل هذا وضع للحامل نظاما مفصّلا تسير عليه في حياتها من حيث الغذاء والحركة والتعرّض للحرّ والبرد وتناول الأدوية حرصا على سلامة جنينها ونموه نموا طبيعيا إلى أن يكتمل نموّه ويولد ولادة طبيعية " .[49] ولم يكتف بهذه المرحلة بل تتّبع كل مراحل نمو الطفل إلى أن يصبح راشدا " فقد قرّر أمورا تعدّ غاية في الدّقة والرّوعة في مجال تربية الطفل ، من ذلك إرضاعه وتعليمه ، والعناية بجسمه وتوجيهه ، إلى ما يلائم طبعه ، وقد كتب في الوقت الذي كان العالم – غير المسلم – من حوله يعيش في ظلام شامل ، ويفرض الآباء والمربون على الطفل نظاما تربويا قاسيا وأسلوبا عقيما في التعليم يقضي على مواهبه ويقتل شخصيته "[50]، مستلهما مبادئ هذه التربية من خلفيته الدّينية المتمثلة في العقيدة الإسلامية التي نظّر لها ضمن تصوره الفلسفي.

فبالرّغم من ذلك فإنّ علم النفس بكلّ أشكاله الذي أشار إليه ابن سينا في معظم كتبه لم يُطرح بالمفهوم الحديث ضمن العلوم الإنسانية، كمفهوم حديث النشأة ،وذلك لتناوله ضمن حقل الفلسفة ، إلا أنّ هذا لا يمنع من الاعتراف بتلك المجهودات المبذولة التي تطرق فيها إلى تفسير العمليات العقلية من إحساس وإدراك و ذاكرة و انفعالات ، و دراسات في مستوى طبيعة الشخصية التي كان لها أثر بالغ في إيجاد علاج للكثير من الأمراض النفسية ، و صياغة الكثير من المصطلحات والمفاهيم النفسية التي ساهمت قي بناء منظومة معرفية أصّلت للدراسات النفسية في الفكر الإسلامي .

خاتمة

وإن كانت هذه الدّراسات لم تستطيع أن تخرج عن نطاق نصل إلى أنّ مجال البحث في الدّراسات النفسية عند ابن سينا واسع جدًّا ، ولا نستطيع الإلّمام بكل جوانبه فاكتفينا بالإشارة إلى بعض من هذه الدراسات ، التي استطاع فيها " الجمع بين منهجين متكاملين، ما بين الاستنباط العقلي والاستقراء التجريبي ، وهذا ما درس به أحوال النفس الإنسانية دراسة عميقة جمعت بين النواحي الطبيّة والفيزيولوجية والنفسية والفلسفية في وزن واحد من الاتساق ".[51] ممّا يعكس الأهمية التي أولاها ابن سينا للنفس التي حاول التعرّف عليها بمختلف الطرق سواء كانت عقلية أو تجريبية ضمن فلسفته ، وإن كان تناوله لموضوعاتها متفرق داخل كتبه ، إلا أنه استطاع أن يصيغ العديد من النظريات النفسية التي تفوّق فيها على من كان قبله ومن جاء بعده ،لذلك نجد يوحنّا قمير يقول: " وما فاق ابن سينا الفارابي فقط – في أبحاث النّفس والإشراق- بل فاق جلّ فلاسفة العرب فالسّابق مقصّر، واللاحق مقتبس أو مقصّر"[52]. و ليس هذا فحسب بل تمكن من اكتشاف العديد من المناهج النفسية في معالجة الأمراض النفسية والعصبية المستعصية بالبحث عن الأسباب الخفية وراء مظاهرها أي من خلال عملية التحليل النفسي لها ، وأيضا ربط الشعور بالحياة النفسية والتي حقّق من خلالها السّبق والأولوية على كثير من المناهج الحديثة والمعاصرة في علم النفس، كعلم النفس الشعوري الذي التقى فيه مع ديكارت الذي قال : " قد عرفت أنّي جوهر ، ذاته وطبيعته التفكير ولا يحتاج في وجوده إلى مكان ،ولا يخضع لشيء مادي ، وعلى هذه الصورة فإنه الأنا أو النفس التي هي أساس ما أنا عليه متميّزة تمام التّمييز من الجسم ، بل هي أيسر معرفة منه ، حتى في حال انعدامه لا تكف هي عن أن توجد مع كل خصائصها ".[53] من خلال وعي الذّات بذاتها ، وإن كان ابن سينا قد خاض في الجانب الميتافزيقي النفسي الروحاني الإشراقي بدعوته إلى تطهير النفس من النسيان والغفلة التي أصابتها بحلولها في الجسد والسمو بها إلى عالمها الملكوتي الخالد ،وهذا طبعا ما يتجاوزه علم النفس الحديث الذي " يقبل جميع أقوال ابن سينا المتعلقة بالنفس في جانبها العملي فتحليلاته للإدراك الحسي والمخيّلة والإبداع وتصوره للمرض النفسي ووحدة الظواهر النفسية والديمومة أو التيار النفسي، كل ذلك يلتقي فيه ابن سينا كثيرا مع علماء النفس في العصر الحديث ".[54] إضافة إلى البحوث التربوية التي كانت مستقاة معظمها من العقيدة الإسلامية كنموذج راقي، اهتمّ ببناء الإنسان في جميع مراحل حياته ، وتحضيره لأن يكون إيجابيا مع ذاته ومع غيره وهذا فيه إشارة تمهيدية لظهور علم النفس التربوي ، إذ توالت التجارب والمحاولات الكثيرة في نطاق النفس للكشف عن أسرارها وفهم كيفية حدوث ظواهرها ، وبالتالي فإن الدّارس لما خلّفه ابن سينا يجد " لمحات ذكية ومحاولات بارعة وجادة للخروج من الإطار التأملي الفلسفي إلى مجال الممارسة والتطبيق " .[55] وهذا ما يبرز الملامح الأولى لبدايات علم النفس مع فلاسفة وعلماء المسلمين ، خاصة مع ابن سينا.

نظرية المعرفة كجزء من المنظومة المعرفية العامة، وهذا في ذاته يعتبر عائق ابستمولوجي، لعدم توفر جميع الشروط الموضوعية في تلك المرحلة لنشأة علم النفس بمفهومه المعاصر، لكن هذا لا يُنقِص من قيمة هذه الدراسات التي كانت تُعدّ بمثابة المقدمات والإرهاصات لصياغة نظريات في علم النفس الحديث والمعاصر، واستقراء التاريخ يبين مدى تأثّر الفلسفة الحديثة وعلومِها بأقطاب الفلسفة الإسلامية وعلمائها أمثال الفارابي وابن سينا وغيرهم، من خلال ازدهار حركة الترجمة في عصر النهضة الأوربية للتراث العلمي والفلسفي الإسلامي.

الهوامش

1- محاورات أفلاطون، تر: زكي نجيب محمود، ص 148.

2- المرجع نفسه، ص 148.

3- أفلاطون، فيدون، أنظر قرني عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ذات السلاسل، جامعة الكويت، دط ،1993، ص 224.

4- العربيي محمد، المناهج والمذاهب الفكرية والعلوم عند العرب، دار الفكر اللبناني ،بيروت ط1، 1994 ، ص40.

5- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم ، بيروت، دط، دس، ص154.

6- الوافي عبد الرحمان ، المختصر في مبادئ علم النفس، ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر، دط،2003، ص ص8-7.

7- هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا(980 م1037م) من فلاسفة المسلمين وأطبائها الملقب بالشيخ الرّئيس لرفعة مكانته وغزارة انتاجه العلمي والفلسفي ، من آثاره: الشفاء، النجاة القانون في الطب، التعليقات...وغيرها.

8- ابن سينا ، كتاب التعليقات، تح: حسن مجيد العبيدي، بيت الحكمة ، بغداد، دط 2002،ص91.

9- المرجع نفسه، ص91.

10- ملا عثمان حسن ، الدّراسات النفسية عند المسلمين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط1، 1982، ص 115.

11- عامود بدر الدين، علم النفس في القرن العشرين ج1،منشورات إتحاد الكتاب العرب،دمشق،دط، 2001، ص37.

12- ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، أنظر نادر ألبير نصري ، ابن سينا والنفس الإنسانية، ص 26.

13- نادر ألبير نصري،ابن سينا والنفس الإنسانية ، منشورات عويدات ، بيروت، دط ، دس، ص 26.

14- المرجع نفسه، ص26.

15- المرجع نفسه،ص25.

16- المرجع نفسه، ص25.

17- المرجع نفسه، ص16.

18- ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الفصل الأول ، أنظر يوحنا قمير، فلاسفة العرب – ابن سينا- ص 37.

19- المرجع نفسه،ص 38.

20- المرجع نفسه، ص 38.

21- المرجع نفسه، ص39.

22- إيلي ألفاروني، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب،ج1، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1994،1، ص31.

23- الزّيني محمد عبد الرحيم ، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط ،1993 ، ص 22.

24- ملاّ عثمان حسن ، الدراسات النفسية عند المسلمين ، مرجع سابق ، ص 122.

25- قمير يوحنا، فلاسفة العرب ، - ابن سينا – مرجع سابق ، ص 27.

26- ملاّ عثمان حسن ، الدراسات النفسية عند المسلمين ، مرجع سابق، ص125.

27- المرجع نفسه ، ص125.

28- المرجع نفسه، ص 125.

29- زيدان محمود، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ، ط 1، 1989، ص204.

30- المرجع نفسه، ص ص 205-206.

31- ملاّ عثمان حسن، الدراسات النفسية عند المسلمين، مرجع سابق، ص 126.

32- قمير يوحنا، فلاسفة العرب- ابن سينا- مرجع سابق ، ص32.

33- المرجع نفسه ، ص32.

34- المرجع نفسه ، ص32.

35- ملاّ عثمان حسن ، الدراسات النفسية عند المسلمين، مرجع سابق، ص127.

36- الزّيني عبد الرحيم ، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام ، مرجع سابق ، ص22.

37- ملاّ عثمان حسن ، مرجع سابق ، ص 129.

38- المرجع نفسه ، ص111.

39- المرجع نفسه ، ص ص 187-188.

40- عامود بدر الدين ، علم النفس في القرن العشرين،ج1، مرجع سابق، ص ص 39-40.

41- محمود الخضيري زينب ، ابن سينا وتلاميذته اللاّتين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط1 ، 1986 ص ص153-154.

42- المرجع نفسه ، ص 154.

43- المرجع نفسه ، ص155 .

44- ملاّ عثمان حسن ، الدراسات النفسية عند المسلمين ، ص189.

45- الدّفاع علي عبد الله، أعلام الفيزياء في الإسلام ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1984 ص211.

46- جودة محمد غريب ،عباقرة علماء الحضارة العربية الإسلامية ، مكتبة الأسرة ، القاهرة ، ط2، 2004، ص179.

47- ملاّ عثمان حسن ، الدراسات النفسية عند المسلمين ، مرجع سابق ، ص194.

48- قمير يوحنا، فلاسفة العرب، ابن سينا ، ص45.

49- المرجع نفسه ، ص ص 196-197.

50- المرجع نفسه ، ص 181.

51- ملاّ عثمان حسن ، الدراسات النفسية عند المسلمين ، مرجع سابق ، ص 182.

52- قمير يوحنا، فلاسفة العرب، ابن سينا، ص 51.

53- عكاوي رحاب، ابن سينا الشيخ الرئيس، سلسلة أعلام الفكر العربي، دار الفكر العربي ،بيروت ط1 ،1999،ص 141.

54- المرجع نفسه ، ص ص 140-141.

55-المرجع نفسه ،ص 136.